

**Jüdische
Geschichtsschreibung
heute**

Themen,
Positionen,
Kontroversen

Ein Schloss Elmau-Symposium

Herausgegeben von
Michael Brenner und David N. Myers

Verlag C. H. Beck

Einleitung

von David N. Myers

Das Ende eines Jahrhunderts – und erst recht das Ende eines Jahrtausends – weckt allerlei gemischte Gefühle. Einerseits kann es Zukunftsängste vor einer neuen, unbekanntem Zeit auslösen, oft begleitet von phantastischen Geschichten apokalyptischer Natur. Zugleich suggeriert es, wie Eugen Weber in *Apocalypses* hervorhebt, einen stetigen Niedergang, zumal wenn man die Fehlschläge der ablaufenden Ära Revue passieren läßt. So brachten die letzten Jahre des 20. Jahrhunderts eine Fülle von Erinnerungen an die furchtbaren Beispiele von Genozid und Massensmord. Diese Episoden werfen einen langen, deprimierenden Schatten auf die ansonsten erstaunlichen Leistungen dieses Jahrhunderts, besonders auf dem Gebiet der Medizin, der Naturwissenschaften, der Technik und der Massenkommunikation.

Andererseits können solche zeitlichen Einschnitte nicht nur Untergangs- und Verderbensängste schüren, sie können auch Anlaß zu einem optimistischen Glauben an die Verheißungen der Zukunft sein. Manchmal erhält dieser Glaube eine utopische Einkleidung, zum Beispiel wenn sich Zukunftsforscher (Amateure wie Profis) die Konturen der vor uns liegenden Welt ausmalen. Dann wieder nimmt dieser Glaube eine bescheidenere Form an – als eine Gelegenheit, aus den Herausforderungen der Vergangenheit zu lernen und auf ihren Erfolgen aufzubauen. Eine solche Gelegenheit zu Rückblick und Ausblick führte im Juli 2000 eine vielfältige Gruppe von Gelehrten aus Europa, Israel und den USA auf Schloß Elmau zusammen. Veranlaßt durch den Ablauf eines Jahrhunderts (und Jahrtausends), kamen diese Wissenschaftler zusammen, um über den bisherigen und den künftigen Gang jüdischer Geschichtsschreibung nachzudenken.

Der vorliegende Band versteht sich als eine Brücke in mehrfacher Hinsicht: zwischen den Gründergenerationen der «Wis-

senschaft des Judentums» und Gelehrten des 21. Jahrhunderts, zwischen einzelnen Generationen von Forschern, die heute über jüdische Geschichte schreiben, und als Brücke zwischen Forschern der jüdischen Geschichte und Gelehrten aus anderen, verwandten Forschungsbereichen. Auftrag und Struktur der Tagung entsprangen denn auch dem Wunsch, Generations- und Fächergrenzen zu überschreiten. Es war unser Ziel, nicht nur den Dialog zwischen verschiedenen Forschergenerationen zu pflegen, sondern auch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft selbst miteinander ins Gespräch zu bringen. Wir waren auch bemüht, die Grenze zwischen jüdischer Geschichte und benachbarten Forschungsgebieten zu überqueren. Dieses Bestreben war besonders erwünscht, weil das Gebiet der jüdischen Geschichte mit ihrem langen chronologischen Gang, ihrem riesigen geographischen Umfang und den damit einhergehenden sprachlichen Anforderungen oft in relativer Isolation bearbeitet wird. Für manche Vertreter dieses Gebietes zeugt diese Isolation von einer Einzigartigkeit (zum Beispiel einer ungebrochenen Kontinuität), die sich gegen die von der historischen Zunft gebrauchten Werkzeuge und Bezugspunkte sperrt. In krassem Gegensatz hierzu haben viele, die außerhalb der jüdischen Geschichte stehen – auch solche mit einem regen Interesse an ihr –, das Gebiet oft als ein Rätsel betrachtet, provinziell und zugleich exotisch, zu klein und gleichzeitig zu groß, als daß es in ihre eigene Arbeit integrierbar wäre.

In dem Bestreben, diese Unterschiede zu verringern, folgt das vorliegende Buch einem neuartigen Organisationsschema. Jeder der sechs Abschnitte ist einem Unterbereich aus dem Gebiet der jüdischen Historiographie gewidmet. Zur Eröffnung der jeweiligen Diskussion skizziert ein Vertreter der jüngeren Forschergeneration einige der herausragenden Themen und Persönlichkeiten, die im vergangenen Jahrhundert aufgetreten sind. Ihm antwortet ein Fachkollege, der die einleitende Präsentation kommentiert, ergänzt und gelegentlich kritisiert, aber auch ein Gespür für wichtige Fragen vermittelt, auf die in Zukunft einzugehen sein wird. Zuletzt beurteilt eine dem Gebiet der jüdischen Geschichte ferner stehende, herausragende Forscherpersönlichkeit den Stand der Dinge auf diesem Gebiet aus der Sicht des Außenstehenden. Durch das Zusammenführen dieser vielfälti-

gen Generations- und Fächerperspektiven haben wir versucht, nicht so sehr einen glatten Faden als vielmehr ein reich gewirktes Band zu erzeugen. Wir hegen freilich nicht die Illusion, in diesem Buch einen Jahrtausendkonsens zu erzielen. Schließlich wird (oder sollte) das moderne Studium der Geschichte, wie Yosef Hayim Yerushalmi uns in *Zachor* erinnert, auf die Risse und Brüche der Vergangenheit mehr achten als auf ihre Kontinuitäten. Darüber hinaus entstehen unter den Gelehrten zweifellos Differenzen, was die Artikulation der eigentlichen Problematik dieses Gebiets betrifft. Derartige Differenzen beleuchten die subjektive Natur von Unternehmen wie dem unseren. Vor allem aber enthüllen sie das ganze Spektrum interpretativer Möglichkeiten, das das Studium der Historiographie zu einem so fruchtbaren Untersuchungsgegenstand macht. Gleichzeitig erinnern sie uns daran, daß die Historiker selbst in einen Kontext gerückt werden müssen. Diese trivial klingende Wahrheit ist besonders wichtig für das Verständnis der jüngeren in diesem Buch vertretenen Historiker, von denen viele ihre Affinität zu der den Zeitgeist beseelenden Postmoderne bekunden oder auf sie verweisen.

Zum Auftakt des Buches überblickt Michael Brenner den Weg der modernen jüdischen Forschung seit der ersten Generation der «Wissenschaft des Judentums», wobei er sich besonders auf die Entstehung von Großnarrativen der jüdischen Vergangenheit durch einzelne Autoren (wie Graetz, Dubnow und Baron) konzentriert. Dabei stellt Brenner die These auf, daß derartige Globalbehandlungen des Themas in der gegenwärtigen Generation kaum mehr auftauchen werden – zum Teil wegen der beängstigenden Natur dieser Aufgabe, dann aber auch aufgrund einer tiefsitzenden postmodernen Skepsis gegenüber «Meisternarrativen». Als Beweis für diese Skepsis richtet Brenner den Blick nach Israel und erwähnt mehrere Gelehrte – Moshe Idel, Yisrael Yuval und die «Neuen Historiker» –, die den von ihren Vorgängern beim Studium der Vergangenheit zugrunde gelegten Rahmen gesprengt haben. Michael A. Meyer pflichtet Brenner darin bei, daß Großnarrative wohl nie mehr von einem einzigen Verfasser geschrieben werden; das dürfe die Gelehrten aber nicht davon abhalten, den kleinen Maßstab der Monographie zu erweitern und sich an eine «unabgeschlossene

Synthese» zu wagen. Meyer verweist selbst auf ein Schlüsselproblem bei der Erarbeitung einer solchen Synthese: die wachsende Kluft zwischen der Geschichte des Diasporajudentums und der Geschichte des israelischen Judentums. Kann es, fragt Meyer, ein einheitliches historisches Narrativ geben, das sowohl die Erfahrung von Juden in einem jüdischen Nationalstaat mit seiner relativ monolithischen Gesellschaft und Kultur als auch die Erfahrung von Juden in unterschiedlichsten gesellschaftlichen Kontexten umfaßt? Ohne auf diese Frage einzugehen, bestätigt Georg G. Iggers die Schwierigkeit, in unserer Zeit ein Großnarrativ der jüdischen Vergangenheit zu schreiben. Gleichwohl teilt er Meyers Glauben, daß von mehreren Verfassern geschriebene Synthesen der jüdischen Vergangenheit möglich sind, und hebt als gutes Beispiel die von Meyer und Brenner herausgegebene, vierbändige *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* hervor. Iggers ist auch daran gelegen, eine andere Mutmaßung über historisches Schrifttum in unserer postmodernen Zeit zu revidieren: daß nämlich die Überfülle interpretativer Möglichkeiten es ausschließe, die Vergangenheit zu erkennen. «Es existiert wirklich eine reale Vergangenheit», betont Iggers. Was wir von der Vergangenheit wissen, ist, so Iggers in einer aufschlußreichen Abwandlung des berühmten Rankeschen Aphorismus, nicht, «wie es eigentlich gewesen», sondern, «wie es eigentlich *nicht* gewesen».

Mancherlei einander überschneidende Bedenken gegen die Folgen des Postmodernismus bringt der nächste Teil des Buches, der dem jüngsten Diskurs über Geschichte und Gedächtnis in der jüdischen Geschichtsschreibung gewidmet ist. David N. Myers führt den Ursprung dieses Diskurses auf Yosef H. Yerushalmis 1982 erschienenes Buch *Zachor* zurück. Myers behauptet, daß Yerushalmis berühmte Unterscheidung zwischen kollektivem Gedächtnis und kritischer Geschichte einem neuen Moment von Reflexivität in der jüdischen Geschichtsschreibung entsprach und ihm Rückendeckung gab. Zu den Folgen dieser «reflexiven Wende» gehörten laut Myers neben der Erosion der Grenzen zwischen Gedächtnis und Geschichte auch ein zunehmendes Interesse der Forschung an der jüdischen Geschichtsschreibung selbst. Yerushalmi widerspricht energisch und lehnt ab, was ihm als Myers' forsche und unbegründete Vorgabe ei-

ner neuen jüdischen Geschichtsforschung erscheint, deren Autoren selbstreflektiver und selbstbewußter sind als ihre Vorgänger. In seiner Antwort bestimmt Yerushalmi neu die Linie zwischen Geschichte und Erinnerung; er beharrt darauf, daß das leidenschaftliche Engagement eines Historikers oder sogar seine ideologische Bindung ihn weder zum Hüter des Gruppengedächtnisses machen noch übrigens auch seine Objektivität kompromittieren müßten. Der zweite Kommentator, der Ägyptologe Jan Assmann, steht Myers' Behauptung, daß die Dichotomie von Geschichte und Gedächtnis möglicherweise zu streng ist, weniger ablehnend gegenüber. Assmann beleuchtet eine in antiken Kulturen des Nahen Ostens verwurzelte Funktion von Geschichte, die nach Art eines Gerichts zu einem Urteil über die eigenen, früheren Handlungen benutzt wird. Dieser Akt der mit einem moralischen Urteil verbundenen historischen Vergegenwärtigung enthält eine Geschichte, die weniger ein «Diskurs der Entfremdung» als vielmehr ein «Diskurs der Identifikation» ist – und dessen moderner Inbegriff Hegels berühmter Ausspruch ist: «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.»

Der dritte Teil des Buches beginnt just mit einem solchen «Eingedenken» als Urteil. Shmuel Feiner leitet seine Untersuchung über die Religion in der modernen jüdischen Forschung mit der Bemerkung ein, daß Jigal Amir, der Mörder Jitzchak Rabins, durch seine wachsenden Ängste vor einem «Kulturkampf» in der israelischen Gesellschaft zu seiner Tat getrieben wurde. Feiner erblickt zwar in Amir nicht ein unvermeidliches Produkt der jüdischen Geschichte, gibt aber zu verstehen, daß ein großer Teil der Turbulenzen im zeitgenössischen Israel das Ergebnis der «traumatischen Begegnung des jüdischen Volkes mit dem modernen Europa» sei. Er gibt sodann einen Überblick über einige wichtige Werke der Forschung, die die Bruchstellen im jüdischen Religions- und Gemeindeleben in moderner Zeit beleuchten. Über dieser Präsentation und bisweilen ganz in ihrer Mitte waltet die Gestalt des bedeutenden Sozialhistorikers Jacob Katz, dessen Werk als Folie und Stimulus für einen großen Teil der jüngsten jüdischen Geschichtsforschung gedient hat. Friedrich Wilhelm Graf stimmt zwar der Ansicht einer brüchigen Natur der jüdischen Moderne zu, hebt aber hervor, daß die Auswirkung der Moderne auf Katholiken und Protestanten in

Europa nicht weniger erschütternd war. Graf behauptet sogar, wir müßten unseren «religiösen Provinzialismus», daß Juden und Christen jeweils ihre eigene Geschichte schreiben, überwinden und uns der Möglichkeit einer echten *shared history* öffnen, die verschiedene religiöse Gemeinschaften nicht in *splendid isolation* sieht, sondern sie aufeinander, miteinander und durcheinander wirken läßt. Steven Lowenstein macht zurückhaltende Anmerkungen zu beiden Beiträgen – was die Folge seiner eigenen kontextabhängigen Sichtweise als Mitglied einer Minderheitenreligion in einer toleranten Gesellschaft (das heißt als amerikanischer Jude) sei. Demgegenüber wird Shmuel Feiners Perspektive durch seinen Status als Mitglied einer Mehrheitsreligion in einer von einem Kulturkampf zerrissenen Gesellschaft bestimmt. Infolgedessen, so Lowenstein, lese Feiner das Schicksal des Judentums in der Moderne zwangsläufig dramatischer, mehr von Brüchen erfüllt und essentialistischer, als er, Lowenstein, es tun würde. Gleichzeitig kann sich Lowenstein der Forderung Grafs nach einer vergleichenden *shared history* nicht anschließen, weil die Erfahrung einer Minderheitenreligion wie des Judentums (außerhalb von Israel) eine ganz andere sei als die eines Mehrheitsglaubens (Christentum).

Susannah Heschel untersucht in ihrem einleitenden Text zum Themenkomplex «Jüdische Geschichte und Frauengeschichte» eine Reihe von unterschiedlichen Schnittpunkten zwischen Frauenstudien und jüdischen Studien und äußert ihre Unzufriedenheit mit einer Sichtweise, welche jüdische Frauen als vergessene Opfer zu stilisieren sucht. Ebenso wenig ist sie bereit, sich einer feministischen Heldenverehrung von Frauen anzuschließen. Generell tritt sie für ein nuancierteres Zusammenspiel von Theorie und Sozialgeschichte ein, als man es bisher kennt. So kritisiert sie bei der Erörterung neuer Forschungen über jüdische Frauen in griechisch-römischer Zeit sowohl den textzentrierten Ansatz von Miriam Peskowitz in *Spinning Fantasies* als auch die sozialgeschichtliche Akzentuierung Tal Ilans in *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*. Ihr Wunsch nach einem ausgewogeneren Ansatz gilt auch in einer anderen wichtigen Frage zur modernen jüdischen Geschichte: Wie stichhaltig ist die Annahme, Frauen hätten den häuslichen Bereich bestimmt? Ja, wie stichhaltig ist die Unterscheidung zwischen Privatem

und Öffentlichem im Hinblick auf Frauen? Paula Hyman behauptet in ihrer Antwort, daß die jüngste Forschung zur jüdischen Geschichte sich nicht sklavisch an die Dichotomie zwischen öffentlich-männlicher und privat-weiblicher Sphäre gehalten habe. Im Gegenteil dokumentierten neuere Werke die prinzipiell fließenden Übergänge zwischen diesen Kategorien. Allerdings teilt Hyman Heschels Anliegen, daß eine feministisch orientierte jüdische Forschung nicht einem Helden- oder Opferkult erliegen dürfe. Ebenso teilt sie Heschels Streben nach einer stärkeren Integration von Theorie und Sozialgeschichte in die Geschichte jüdischer Frauen. Einstweilen bietet Ute Frevert einen kurzen, aber hilfreichen Abriß der Geschlechter-Forschung, der Heschels Darstellung in einen größeren Kontext rückt. So verweist sie auf den Übergang von einer früheren, in den 1970er Jahren verbreiteten Geschichte weiblicher Helden und Opfer zu einer nuancierteren Geschlechter-Geschichte, die festgelegte biologische und anthropologische Vorstellungen dekonstruiert. Letzterer Ansatz, der sich weniger auf den geschriebenen Text als auf symbolische Praktiken und Rituale konzentriert, könne neue Forschungswege in der jüdischen Geschichte eröffnen. Geschlecht, bemerkt sie im Rückgriff auf Graf, könne als wichtiges Instrument des Vergleichs zwischen Juden und anderen dienen – und damit als Träger einer historiographischen Integration. In gleicher Weise könne es als neues Kriterium dienen, um große Gruppen von Juden – etwa in einem multinationalen staatlichen Rahmen –, deren Geschichte Historiker (zumal Sozialhistoriker) gern in lokalisierte Fragmente zerstückeln, wieder zu einer Einheit zu machen.

Die Frage, wie weit die Historiker beim Streben nach einem integrierenden Narrativ nationale Sichtweisen übernehmen, steht im Mittelpunkt des fünften Teiles des Buches. In seinem Beitrag gibt Amnon Raz-Krakotzkin zu verstehen, daß zionistische Narrative der jüdischen Geschichte die Sichtweise der einheimischen arabischen Bevölkerung Palästinas ausschließen. Nach Raz-Krakotzkin ist die Erarbeitung eines neuen Narrativs, das die palästinensische Sichtweise einbezieht, eine intellektuelle und ethische Pflicht – eine Pflicht, die sich auch aus Walter Benjamins berühmter anti-triumphalistischer Auffassung von Geschichte als dem Werk des «Eingedenkens» der Opfer ergebe.

Diese Pflicht erwachse auch aus der fein abgestimmten Sensibilität der Juden für kulturelle Unterschiede, die sie in ihrer jahrtausendelangen Zerstreung entwickelt hätten. Dan Diner schließt sich Raz-Krakotzkins Behauptung an, daß etwas von dieser traditionellen Sensibilität – namentlich ein traditioneller Begriff von sakraler Zeit – aus dem zeitgenössischen israelischen Leben verschwunden sei. Das zionistische Konzept der Heimkehr in das Land Israel mit ihrem Eintauchen in die «reale Zeit» delegitimiert den Begriff der «sakralen Zeit». Dabei wird der Antriebe zu «sozialer Gleichheit» – zwischen Juden und Arabern sowie zwischen europäischen und orientalischen Juden – geschwächt. Rogers Brubaker hinterfragt den Rekurs auf eine theologische Sprache in bezug auf das zionistische Geschichtsbewußtsein. Eine solche theologische Redeweise sei in fast jeder nationalistischen Bewegung anzutreffen. Raz-Krakotzkins Präsentation zionistischen Geschichtsbewußtseins als der dem 20. Jahrhundert entsprechenden Form einer exklusivistischen protestantischen Geschichtsvision «scheint (allerdings) außerhalb der Zeit zu existieren». Gegen eine solche zeitlos-strukturalistische Auffassung setzt Brubaker einen «postnationalistischen» Konstruktivismus, in dem sich Zionismus und natürlich palästinensischer Nationalismus in Reaktion aufeinander und auf andere kontextuelle Stimuli unaufhörlich weiterentwickeln.

Der letzte Teil des Bandes ist dem Holocaust gewidmet. Hierbei sind noch einmal zwei zentrale Themen von großer Bedeutung, die in vorangegangenen Abschnitten des Buches schon andiskutiert wurden: Erstens das Verhältnis zwischen Geschichte und Gedächtnis und zweitens die Schwierigkeit, ein «integriertes» historisches Narrativ zu erarbeiten – im Falle des Nationalsozialismus durch Kombination der Opfer- und der Täterperspektive. Aus diesen (und anderen) Gründen bilden die ersten zwei Beiträge in diesem Teil einen interessanten Gegensatz. Yfaat Weiss beginnt ihre Ausführungen mit der Feststellung, daß trotz verbreiteter Aufmerksamkeit der neuesten historischen Forschung für das Thema Erinnerung eine starke positivistische Unterströmung in der Holocaust-Geschichtsschreibung die Verwendung von Quellenmaterial, das ein Gefühl des persönlichen Erlebens vermittele (wie etwa Tagebücher, Memoiren, Biographien), behindere. Sie rekonstruiert die Kon-

fliktlin
und Sa
neuen
reflexi
unpers
ergreif
Im La
entsch
vorzug
Gesch
riker,
Nein.
nicht
schen
und Ü
Befür
Weiss
senscl
daß c
serun
verwa
nach
jüdis
auf d
Fran
fungs
länder
für e
mehr
der V
terist
der
Zwe
im v
Verr
unm
seine
vität
Stan

fliktlinien in dem berühmten Streit zwischen Martin Broszat und Saul Friedländer und greift Friedländers Ruf nach einer neuen Reflexivität der Holocaust-Forschung auf. Ein solcher reflexiver Impuls könne ein Narrativ hervorbringen, das die unpersönlichen bürokratischen Dokumente der Täter und die ergreifenden Erzählungen der Opfer miteinander verschmelze. Im Laufe von drei Generationen habe die deutsche Forschung entschieden jene Dokumente gegenüber diesen Erzählungen bevorzugt, was Weiss zu der Frage veranlaßt: «Kann es zu viel Geschichte geben?» Ulrich Herbert, einer der deutschen Historiker, die Weiss diskutiert, antwortet mit einem unzweideutigen Nein. Seiner Ansicht nach besteht der operative Unterschied nicht zwischen deutschen und anderen (zum Beispiel israelischen) Forschern; auch nicht zwischen Hütern der Erinnerung und Übermittlern von Geschichte. Vielmehr besteht er zwischen Befürwortern und Gegnern des jüngsten «cultural turn». Scheint Weiss der zeitgenössischen Historiographie eine neue Dosis wissenschaftlicher Reflexivität zu verordnen, so unterstellt Herbert, daß die Historiker auch ohne dieses postmoderne Wahrheitsserum zu beachtlichen Leistungen gelangt sind. In einem hiermit verwandten Punkt zweifelt Herbert Weiss' Behauptung an, wonach die deutsche Geschichtsschreibung sich vom Schicksal der jüdischen Opfer weithin unberührt gezeigt habe, und verweist auf das starke Interesse der Deutschen an der Geschichte Anne Franks in den 1950er Jahren. Das ist einer der Hauptanknüpfungspunkte für Saul Friedländer in seinem Kommentar. Friedländer sieht in der Faszination Anne Franks weniger das Indiz für ein bleibendes Interesse der Deutschen am Opfer als vielmehr den flüchtigen Versuch, «sich der Auseinandersetzung mit der Vernichtung der Juden Europas zu entziehen». Mit charakteristischem Gleichmut äußert Friedländer seinen Respekt vor der hohen Qualität der deutschen Historiographie über den Zweiten Weltkrieg, zumal derjenigen jüngeren Datums. Aber im wesentlichen stimmt er Yfaat Weiss bei, was die anhaltende Vernachlässigung der Opfer in der deutschen Forschung seit der unmittelbaren Nachkriegszeit bis in die Gegenwart betrifft. Mit seiner offenkundigen Sympathie für Weiss' Ruf nach Reflexivität und Selbsterforschung scheint er darüber hinaus seinen Standpunkt in dem früheren Streit mit Broszat über Geschichte

und Erinnerung wiederaufzunehmen – diesmal dadurch, daß er die historistische Beteuerung eines wichtigen deutschen Historikers der Enkelgeneration (Herbert) implizit in Frage stellt.

Dieser letzte Teil beweist, daß an der Grenze zwischen den Forschergenerationen Vektoren der Kontinuität mit Kräften des Dissenses und der Erneuerung rivalisieren. Die Beiträge des vorliegenden Bandes zeigen, daß eine solche Rivalität auch die Grenze zwischen Forschungsgebieten und Nationalitäten kennzeichnet, ja neu definiert. Diese beweglichen und durchlässigen Grenzziehungen mögen vielleicht nicht die Gelegenheit zu einer großartigen historiographischen Versöhnung bieten, die die Generations-, Fächer- und Ideologieschranken zwischen den Forschern überwindet. Aber sie gewähren doch denen Zutritt, die darauf aus sind, das moderne Geschichtsdenken zu erforschen und zu reflektieren, welches nun einmal eine der wesentlichen Formen ist, in denen jüdischer Geist in der Moderne seinen Ausdruck gefunden hat.

Die Herausgeber möchten sich an dieser Stelle bei Herrn Dietmar Müller-Elmau bedanken, der sowohl die Tagung wie auch die Drucklegung dieses Bandes ermöglicht hat, weiterhin bei Herrn Tobias Grill für seine enorme Hilfe bei der editorischen Bearbeitung der Beiträge und schließlich bei den Übersetzern Dr. Holger Fliessbach und Gabriele Krüger-Wirrer sowie bei Herrn Dr. Ulrich Nolte für seine vorbildliche Betreuung seitens des Verlags.

Aus dem Englischen von Holger Fliessbach

2. Geschichte und Gedächtnis

Selbstreflexion im modernen Erinnerungsdiskurs

von David N. Myers

I

Selbstreflexion scheint mir ein neues Werkzeug im Arsenal des jüdischen Historikers zu sein. Aus verschiedenen Gründen ist bei jüdischen Historikern – damit meine ich Historiker des Judentums, die Juden waren oder sind – eine auffällige Zurückhaltung zu beobachten, den Unterbau ihres wissenschaftlichen Unterfangens zu ergründen. Das heißt, bis vor kurzem. Während der vergangenen zwei Jahrzehnte etwa haben wir nicht nur ein wachsendes Interesse an jüdischer Geschichtsschreibung erlebt, sondern auch einen neuen Anstoß, sich reflektierend mit jüdischer Geschichtsschreibung selbst zu befassen. Dieser Aufsatz widmet sich dem Kontext, in dem sich dieses neue Interesse an der Geschichtsschreibung und der damit einhergehende Anstoß zur Selbstreflexion entwickelt haben. Im Laufe dieser Untersuchung hoffe ich zu einer klareren Bedeutung der schwer faßbaren Kategorie «Geschichte und Gedächtnis» zu gelangen, weder reduziert auf eine Methode noch auf ein Nebengebiet, sondern als wesentlicher Schauplatz im Diskurs über jüdische Geschichte.

Yosef Yerushalmi brachte 1982 mit seinem Buch *Zachor: Erinnerere Dich!* das spannungsreiche Verhältnis von Kollektivgedächtnis und kritischer Geschichte, teilweise basierend auf seiner Wiederentdeckung von Maurice Halbwachs' Untersuchungen über gesellschaftliches Gedächtnis, neu in das Feld jüdischer Studien. Yerushalmis Untersuchung jüdischer Einstellungen zur

Geschichte postulierte eine tiefe Kluft zwischen prämodernen Ritualen der Erinnerung, die Einfühlung und Identifikation fördern sollten, und dem modernen historizistischen Ethos, das sich auf die vielgerühmten Prinzipien kritischer Distanz und Objektivität beruft.¹ Yerushalmi, der beschreibt, wie sich ritualisiertes Gedächtnis angesichts der Moderne auflöst, schlägt dabei einen in meinen Ohren klagend klingenden Tonfall an, besonders deutlich im vierten Kapitel mit der Überschrift «Das Unbehagen in der modernen Geschichtsschreibung». Dieser Titel mit seinen freudianischen Anklängen verweist auf die traurige Lage des modernen Juden, der aus der Umarmung einer einst ganzheitlichen Gemeinschaft verstoßen ist. In diesem neuen Zustand wird Geschichte zum Glauben des «ungläubigen Juden», der die jüdische Vergangenheit analysiert, um seine intellektuelle Neugier zu befriedigen, dabei aber nicht den spirituellen Hunger des Juden stillen kann.² Yerushalmi ist sich der Grenzen seiner gewählten Methode bewußt. Moderne Geschichtsschreibung, so sagt er, wende sich an jene, «die bewußt oder unversehens vom Baum der Erkenntnis gegessen haben und dadurch unwiderruflich anders geworden sind».³ Yerushalmi bezieht sich selbst wohl in die Mehrheit der gefallenen, historisierten Juden ein, auch wenn seine Selbstreflexion ihn manchmal dazu führt, «den Wert der Beschäftigung mit der Vergangenheit»⁴ zu bezweifeln oder aber über die Verführung durch ahistorische Mythen nachzudenken.

Yerushalmi war nicht der erste moderne Jude, der das Unbehagen an der Geschichte festgestellt hat. In *Zachor* erwähnt er eine Reihe anti-historischer Juden, darunter Rabbiner Samson Raphael Hirsch im 19. Jahrhundert, den Philosophen Franz Rosenzweig im 20. Jahrhundert und den fiktiven Anti-Helden der Zionisten, Yudka aus Haim Hazaz' *Ha-Derashah* (Die Predigt). Die Liste jüdischer Kritiker des Historizismus ließe sich mühelos erweitern, sowohl aus den Reihen der Traditionalisten als auch mit Anhängern der weltlichen Wissenschaft. Ins Auge fällt bei dieser längeren Liste jüdischer Kritiker – von Hermann Cohen über Leo Strauss und Emanuel Levinas bis hin zu Baruch Kurzweil –, daß sie nur wenige Historiker einschließt, wenn überhaupt. Weit öfter waren es Philosophen, Theologen und sogar Soziologen, die über Nutzen und Schaden der historischen

Methode nachgedacht haben. Historiker, wie ein Vertreter der Zunft einmal bemerkte, waren gewöhnlich zu beschäftigt mit ihren Quellen, «um sich groß Gedanken über die Natur ihres Unterfangens zu machen».⁵

Doch ich vermute, daß es abgesehen von dieser den Historikern eigenen Gleichgültigkeit einen spezifischeren Grund für die Verständnislosigkeit jüdischer Historiker gibt. Seit Leopold Zunz' programmatischem Artikel von 1818 haben jüdische Geschichtsforscher unbeirrbar loyal am Standard der Wissenschaft festgehalten.⁶ Ob im Berlin des 19. oder im Jerusalem des 20. Jahrhunderts, sie blieben zum großen Teil unerschüttert von der anti-historischen Agitation innerhalb der größeren intellektuellen Welt, in der sie wirkten.⁷ So gibt es bei jüdischen Historikern kaum Parallelen zu dem wiederholten scharfen Knick im mäandernden historizistischen Fluß, den der Deutsche Horst Walter Blanke oder der Amerikaner Peter Novick darstellen.⁸ Für die sich mit der jüdischen Geschichte befassenden Historiker bot die Wissenschaft nicht nur eine objektive oder leidenschaftslose Methode, sondern auch einen existentiellen Anker, der stabile Formen der Gruppenidentität ermöglichte. Wie Thomas Nipperdey richtig aufgezeigt hat, war der Glaube an die «Wissenschaftsreligion» fast das ganze 19. Jahrhundert über in Deutschland so beherrschend, daß er für alle Geisteswissenschaftler der «neue Maßstab auch für die Frage nach Sinn und Glück» geworden war.⁹ Doch für deutsch-jüdische Geisteswissenschaftler besaß dieser Glaube eine besondere Dringlichkeit. Sie waren nicht nur häufigen Ausbrüchen von Judenfeindlichkeit ausgesetzt, sondern wurden teilweise wegen dieser Feindlichkeit auch von Zweifeln heimgesucht, ob es ein jüdisches Überleben geben könne. So erörterten aufeinanderfolgende Generationen jüdischer Wissenschaftler von Zunz über Geiger bis zu Scholem, welche genauen Konturen jüdische Identität annehmen könne (Konfession, Nation, Rasse?). Dabei beschworen sie wiederholt die Wissenschaft, um die Vergangenheit zu analysieren und die Gegenwart zu erhellen und ihr Gültigkeit zu verleihen.

Nur selten jedoch hielten sie inne, um die kontextuellen Faktoren oder ideologischen Stimuli anzuerkennen, die formend auf ihre Arbeit wirkten. Gelegentlich machten jüdische Histori-

ker auf die kontextuellen Faktoren und ideologischen Stimuli aufmerksam, die das Werk ihrer Vorgänger beeinflusst hatten, wie etwa Simon Dubnow in der Einleitung zu seiner *Weltgeschichte des jüdischen Volkes* oder Ben-Zion Dinur in seinem Vorwort zu *Toldot Yisrael*. Diese Art der Diskussion hatte oft etwas von einer Schmähung an sich, war ein Mittel, das Gestrüpp beiseite zu räumen, um zu einer neuen Deutung der Vergangenheit zu gelangen. Zugleich neigten jüdische Historiker dazu, umfassenden Fragen historischer Interpretation eher aus dem Weg zu gehen.¹⁰ Eine Folge daraus ist, daß sie ihre eigene Arbeit selten kritisch betrachteten und kaum einen Blick dafür hatten, wie Wissenschaft immer wieder für die eine oder andere ideologische Sache eingespannt wird.¹¹ Obwohl eine solche Blindheit in der Wissenschaftsgeschichte nicht unbekannt ist, fällt doch auf, wie lange sie anhielt. Ebenso verblüffend ist sie, wenn man bedenkt, daß jüdische Historiker oft in akademischen Kreisen wirkten, die tiefe Unzufriedenheit mit den Methoden und dem Wahrheitsanspruch der Geschichtswissenschaft bekundeten. So betrachtete man etwa den Zeitraum vom letzten Viertel des 19. Jahrhunderts bis zum Aufstieg des Nationalsozialismus als eine Periode, in der die Geschichtswissenschaft und die Geisteswissenschaften generell von einer tiefen «Bewußtseinskrise» heimgesucht wurden.¹² Auch nach dem Holocaust verstummte der Zweifel am Sinn und an der Methode der Geschichtswissenschaft nicht, wie wir weiter unten erörtern werden. Doch so tief und umfassend diese Krise im Denken auch war, ihr Widerhall bei jüdischen Historikern ist gering.

Deshalb sticht Yosef Yerushalmis zukunftsweisender Text *Zachor* hervor. Im Rückblick waren vielleicht nicht die Belesenheit, die stilistische Eleganz oder selbst die Schlußfolgerungen des Autors so überwältigend, sondern die Tatsache, daß er als jüdischer Historiker gewillt war, in den Spiegel zu sehen und ein Buch zu schreiben, das «historische Betrachtung, Bekenntnis und Glaubensbekenntnis in einem» war.¹³ Denn mit seinem tiefen Blick auf sich selbst setzte *Zachor* einen neuen Maßstab für ein Nachdenken über den *modus operandi* des Juden in der Moderne.

II

Yerushalmis Anliegen in *Zachor* sollte dem Autor selbst zufolge als Teil «eines kulturellen Klimas, das reif für solche Versuche ist»,¹⁴ verstanden werden. Ohne sein Wissen arbeiteten Pierre Nora und andere in Frankreich zur Zeit der Veröffentlichung von *Zachor* intensiv am ersten Band von *Les lieux de mémoire*. In Noras Sprachgebrauch bezeichnet der «Ort des Erinnerns» den Bereich, wo der Erinnerungsfluß zu einem flüchtigen Nebel wird, den man sehen, aber nicht immer fassen kann. Auf derartige Weise vermittelte dieser Ort des Erinnerns zwischen zwei verschiedenartigen Gemütsverfassungen, die uns bereits aus *Zachor* bekannt sind. Erinnerung, erklärte Pierre Nora, «ist Leben, geboren aus lebendigen Gesellschaften, die in ihrem Namen leben»; Geschichte sei im Vergleich dazu «die immer problematische und unvollständige Rekonstruktion dessen, was nicht mehr ist».¹⁵ Die Kluft zwischen beiden wird begleitet, vielleicht sogar vertieft von einer neuen wissenschaftlichen Selbstreflexion, da zeitgenössische Historiker sich zunehmend der Erforschung ihrer eigenen Disziplin widmen. Dieses neue «historiographische Bewußtsein», wie Nora es nennt, bewirkt, daß sich eine weitere Schicht der Distanz über eine einst lebendige Erinnerung legt – und daher die «Loslösung der Geschichte von der Erinnerung vollendet».¹⁶

Über dieser wie auch über Yerushalmis Diagnose schwebt ein Hauch von Trauer, ein Gefühl, daß ein fraglos modernes «Übel» den kostbaren Stoff des Gruppengedächtnisses aufgetrennt hat.¹⁷ Das erinnert uns an Nietzsches schmerzliche Klage über das «Übermaß von Historie» in «Vom Nutzen und Nachteil der Historie», fast ein Jahrhundert früher, im Jahre 1874. Und doch müssen wir ein wenig genauer nachfragen, um die Übereinstimmung von Noras und Yerushalmis Anliegen, wenn es um Geschichte und Gedächtnis geht, präziser zu erfassen. Was erklärt ihre parallelen Überlegungen? Oder allgemeiner: Warum taucht dieses neue Interesse am Verhältnis von Geschichte und Gedächtnis auf?¹⁸

Nora selbst schrieb von der schwindelerregenden «Beschleunigung der Geschichte» in seiner Zeit, dem schnellen Tempo

von Veränderungen, in dem sich die Ganzheit des Gedächtnisses in einen riesigen Haufen winziger historischer Scherben verwandelt.¹⁹ Als Ergebnis dieses Prozesses wird das mit Daten vollgepackte Archiv zum neuen Heiligtum der Moderne; gleichzeitig wird das «Mal d'archive», wie Jacques Derrida es diagnostiziert hat, zur typischen modernen Leidenschaft – und Krankheit.²⁰

Doch nicht allein zu vollgepfropfte Archive oder das «Mal d'archive» drängten zu einem neuen wissenschaftlichen Diskurs über Geschichte und Gedächtnis. Eine Reihe von anderen Faktoren trug zu dem «kulturellen Klima» bei, in dem Noras und Yerushalmis Arbeiten erschienen sind. Zu Beginn seiner Untersuchung über die Entwicklung des Diskurses über Geschichte und Gedächtnis verweist Patrick Hutton auf die französische «Geschichte der Mentalitäten», diese Mischung aus Formen des Diskurses, Denkstrukturen und verbreiteten Bräuchen, die der Aufmerksamkeit früherer Historiker entgangen war. Wissenschaftler wie Lucien Febvre, Philippe Ariès, Maurice Agulhon und Michel Foucault waren Pioniere dieser neuen Forschungsrichtung, die sich oft auf Akte der Erinnerung oder, weniger explizit, auf «die Natur und die Quellen des kollektiven Gedächtnisses» konzentrierten.²¹ Noras *Les Lieux de mémoire* entwickelten sich direkt aus diesem bedeutenden Trend in der historischen Forschung.

Abgesehen von dieser wichtigen neuen Richtung trugen noch zwei weitere Faktoren zu dem kulturellen Klima bei, in dem der Diskurs von Geschichte und Erinnerung gedieh. Der erste – der starke Einfluß neuer Strömungen der Literaturtheorie – läßt sich in Yerushalmis *Zachor* oder Noras *Les Lieux de mémoire* noch nicht explizit aufspüren. Doch diese Strömungen hinterließen in dem intellektuellen Milieu, in dem Yerushalmi und Nora später gelesen wurden, einen tiefen Eindruck – und seither auch in der Kultur der akademischen Welt in Frankreich und den Vereinigten Staaten. Ich verweise vor allem auf die strukturalistische und poststrukturalistische Kritik (z. B. Barthes, White, Derrida), die seit den siebziger Jahren zunehmend deutlich tiefe Skepsis gegen die starre Festgelegtheit sprachlicher Bedeutungen äußerte. Diese Skepsis beruhte auf dem Glauben, daß Sprache keine feste äußere Realität ausdrücke, sondern eher «ein flüchtiges Ergebnis der Wörter oder Signifikanten, stets changierend und instabil, teils präsent, teils abwesend» sei.²² Diese Version

des
dur
den
sch
in
Au
ließ
mu
hat
me
lich
gar
ber
sch
daz
die
flu
gar
vie
wu
ko
mu
üb
nei
gri
tik
sch
od
wi
als
lic
zu
the
als
we
tig
Do
Ze

des Sprachdenkens im späten 20. Jahrhundert hatte eine alles durchdringende Wirkung. Martin Jay kam 1982 (dem Jahr, in dem *Zachor* erschien) zu dem Schluß, «faktisch in allen Wissenschaftszweigen» lebe «das Interesse [...] an Fragen der Sprache in aufsehenerregendem Maße auf». Schon der Titel von Jays Aufsatz – *Should Intellectual History Take a Linguistic Turn?* – ließ erkennen, daß die Geschichtswissenschaft keineswegs immun gegen diesen Trend war.²³ Die Hinwendung zur Linguistik hatte eine bedeutende Konsequenz: Je stärker man das Augenmerk auf die Sprache richtete, desto mehr zersplitterte die Möglichkeit, es könnte eine umfassende «Metageschichte» mit dem ganzheitlichen Kollektivgedächtnis als wesentlicher Variante geben. Das Bewußtsein, eine solche umfassende narrative Geschichte könnte ein Relikt aus der Vergangenheit sein, forderte dazu heraus, ihre vormalige Existenz neu zu überprüfen – als sei die Eule der Athene erschienen.²⁴ Einer der eifrigsten und einflußreichsten Theoretiker, die eine solche Untersuchung begannen, war Hayden White, dessen Werk zum Prüfstein für viele nachfolgende Diskussionen über historische Narrativität wurde.²⁵ Viele Historiker waren zwar befremdet von Whites komplexer Sprache und seinem «epistemologischen Relativismus», doch andere wurden angeregt, grundlegende Annahmen über den Wahrheitsanspruch moderner historischer Narration neu zu überdenken.²⁶ White selbst bediente sich nicht der Begriffe von Geschichte und Gedächtnis, um seine Position zu artikulieren. Er schlug vielmehr eine strenge Unterscheidung zwischen dem Reich der Fakten und ihrer narrativen Darstellung oder Einkleidung in eine Fabel vor. Diese Unterscheidung erwies sich bei historiographischen Debatten über den Holocaust als besonders vitale Quelle von Diskussion und Provokation.²⁷

Die Hinwendung zur Linguistik (wie bei White veranschaulicht) traf – und stieß manchmal – mit einer neuen Erkenntnis zusammen, um welchen moralischen Imperativ und welche theoretischen Schwierigkeiten es ging, wenn man den Holocaust als zusammenhängendes historisches Ereignis wiedergeben wollte. Gewiß hatten frühere historische Arbeiten sich mit wichtigen Aspekten des nationalsozialistischen Genozids befaßt. Doch seit den achtziger und neunziger Jahren war genügend Zeit verstrichen, so daß eine neue Diskussion über die Darstell-

barkeit der Shoah in Betracht gezogen werden konnte und zugleich erforderlich war. Historiker stellten sich ihren Grenzen bei der Beschreibung des Holocaust, der, wie Lyotard einmal äußerte, zur Folge hatte, daß alle Standards historischer Meßmethoden zerstört waren.²⁸ Zugleich wurde ein neues Bedürfnis geäußert, ein zwingendes und zusammenhängendes Gedächtnis oder zumindest einen *lieu de mémoire* ausfindig zu machen. Ein wichtiges institutionelles und künstlerisches Ventil fand dieses Bedürfnis in den während dieser Zeit auf neue Art konzipierten Holocaust-Museen und -Denkmälern. In einem verwandten Bereich regte es auch die neue Zeitschrift *History and Memory* an, die ab 1989 mit Beiträgen so bedeutender Theoretiker wie Saul Friedländer, Dominick LaCapra und James Young erschien.

Sehr verwandt mit unserem Ziel ist diese verspätete «Bewältigung» des Holocaust, da sie die Aufmerksamkeit sowohl auf die Grenzen historischer Darstellung wie auf die Suche nach Erinnerung lenkte. Erneute Diskussionen über den Holocaust bewegten den deutschen Historiker Martin Broszat – Yfaat Weiss erinnert in ihrem Beitrag in diesem Band daran –, Geschichte (wie in der professionellen Geschichtsschreibung) und Erinnerung («die mythischen Erinnerungen» der Opfer) nebeneinanderzustellen.²⁹ Saul Friedländer wies Broszats Nebeneinanderstellung in seiner bekannten Antwort zurück:

«Wenn Vergangenheit und Gegenwart miteinander verwoben bleiben, gibt es keine klare Dichotomie zwischen Geschichte und Gedächtnis. Wendepunkte in der Geschichtsschreibung sind grundlegend verknüpft mit Veränderungen auf verschiedenen Ebenen des kollektiven Gedächtnisses. In diesem Sinne scheint das implizite Ziel der «Historisierung» als «Heraustreten» aus einer moralistisch schwarz- und weißgemalten, teilweise mystischen Geschichtsschreibung in den Bereich «objektiver Geschichte» naiv. Wir sehen uns nur einer anderen narrativen Geschichte gegenüber, die von einer neuen Agenda beherrscht und manchmal von einigen neuen ergänzenden Fakten unterlegt wird. Die konkurrierenden Sichtweisen werden mehr als alles andere von a priori gefaßten Einstellungen bestimmt.»³⁰

Bei dieser Formulierung ließ Friedländer es nicht bewenden. In späteren Schriften versuchte er das Verhältnis von Geschichte und Gedächtnis subtiler zu fassen, um zu einer neuen Form hi-

storischer Darstellung zu gelangen. In dieser neuen Form sollte das Gedächtnis des Historikers als interpretierender Filter seine «sporadische, aber zwingende» Gegenwart in der narrativen Geschichte regulieren.³¹ Die Interventionen des Historikers waren nicht bloße Zugeständnisse an die literarische Mode, sondern eine epistemologische und moralische Notwendigkeit, die den Zusammenhang und die Schlüssigkeit erzählender Berichte über den Holocaust zerbrechen sollte.

Friedländer befürchtete, Historiker eines narrativen Realismus könnten mit naiven Versuchen einen Sinn vermitteln, wo kein Sinn vorhanden war. Unterdessen äußerte Yosef Yerushalmi die Ansicht, moderne Historiker seien weder geneigt, der Geschichte einen Sinn als kohärente und umfassende Erklärung der Vergangenheit zu verleihen, noch seien sie erfolgreich dabei. Wie er in *Zachor* so zwingend darlegte, bezeichnete das im Fall jüdischer Geschichte eine ironische Umkehrung. Denn die Juden der biblischen Zeit waren «die Väter des Sinns in der Geschichte», die das isolierte Ereignis zu einem wesentlichen Glied in einer großen göttlichen Kette machten.³²

Im Vergleich dazu sind jüdische Historiker der Moderne laut *Zachor* wie die Figur einer Erzählung von Jorge Luis Borges, *Funes el memorioso* («Funes, der Erinnerer»), nämlich außerstande, über die Sammlung und Analyse von Daten hinauszugehen und eine solche Kette zu bilden. Sie sind «das Produkt eines Bruches», verursacht durch die aufklärerischen, sinnraubenden Kräfte der Moderne.³³ Doch könnte der moderne jüdische Historiker, von dem Yerushalmi schreibt, auch Produkt eines Bruches sein, der weniger weit zurückliegt, des Holocaust? Yerushalmi selbst stellt fest, der Holocaust habe «mehr historische Forschungstätigkeit ausgelöst als jedes andere Ereignis der jüdischen Geschichte», doch sein Bild in der breiten Öffentlichkeit sei nicht «am Amboß des Historikers, sondern im Schmelztiegel des Romanciers geformt». In dieser Hinsicht hat der Historiker wenig Aussicht, den metahistorischen Mythos aufzubauen, den zeitgenössische Juden erwarten, sogar noch weniger als die jüdischen «Protohistoriker» im 16. Jahrhundert, die nach der Zäsur der Vertreibung aus Spanien Trost und Rache suchten.³⁴

Eine interessante Vorahnung der Grenzen, auf die der moderne Historiker stößt, wurde vierzig Jahre vor Erscheinen von

Zachor geäußert, gerade, als sich die Todesmaschinerie der Nationalsozialisten in Gang setzte. Ein jiddischer Aufsatz, 1941 verfaßt von Elias Tcherikower, der vormoderne und moderne jüdische Geschichtsschreibung vergleicht, präsentiert eine bemerkenswerte Vorwegnahme von *Zachor*. Tcherikower, der oft dieselben Quellen und Genres erforschte wie Yerushalmi, bemerkte, daß der wichtigste Antrieb zur Erinnerung und zu historischem Schreiben für Juden vor dem 19. Jahrhundert die Verfolgung war. Mit dem Erscheinen der *Wissenschaft des Judenthums*, erklärte Tcherikower, «hat sich unser modernes wissenschaftliches Studium der Geschichte auf einen vollkommen anderen Weg begeben», der sich auf neue Methoden und neue thematische Schwerpunkte stütze. Doch «ohne die Alten, die frühen Historiker», fügte er eilig hinzu, «würden wir die Vergangenheit und die innersten Erfahrungen der Menschen nie ganz verstehen und bald unsere historische Orientierung verlieren». Die wesentlichen Bestandteile für das jüdische historische Bewußtsein waren Tragödien und der furchtlose Drang, sie in lebende Erinnerung zu verwandeln – und Tcherikower, der moderne Historiker, sehnte sich danach, dorthin zurückzukehren.³⁵ Ein halbes Jahrhundert später verzeichnete Yosef Yerushalmi, trotz größerer Distanz und stärker intellektuell geprägt, immer noch den Verlust eines reichen und tröstenden Kollektivgedächtnisses. Aber er war sich weit stärker bewußt, wie tief er bereits in den Brunnen des modernen Historizismus getaucht war, aus dessen Tiefen wir uns manchmal zu befreien suchen – so wie Rosenzweig von den «Fesseln historischer Epochen» –, auch wenn wir erkennen, daß wir niemals ganz entrinnen können.³⁶

III

Wie wir gesehen haben, fiel die in *Zachor* vorgenommene Analyse der Kluft zwischen Geschichte und Gedächtnis mit einem umfassenderen und verwandten historiographischen Diskurs zusammen, der von poststrukturalistischen Strömungen und einem neuen Bewußtsein für den Holocaust angeregt wurde. Uns interessiert hier unmittelbar, daß *Zachor* in den zwei Jahrzehnten nach seiner Veröffentlichung auf dem Gebiet der jüdischen Ge-

schichte wesentliche Richtlinien setzte und in der Tat maßgeblich an der Herausbildung einer diesbezüglichen intellektuellen Agenda beteiligt war. Zunächst einmal schrakten jüdische Wissenschaftler nach Yerushalmi vor seiner Unterscheidung zwischen Geschichte und Gedächtnis zurück und regten eine Weiterentwicklung der Funktion und der Methoden jüdischer Geschichtsschreibung an. Manche, die auf Yerushalmi antworteten, versuchten die Behauptung, «Gedächtnis und moderne Geschichtsschreibung» hätten «wesensgemäß ein völlig verschiedenes Verhältnis zur Vergangenheit»³⁷, abzumildern. Vorreiter war hier Amos Funkenstein, dessen vorzeitiger Tod die vielen Felder der Wissenschaft, mit denen er sich befaßte, ärmer werden ließ. Während Yerushalmi annahm, in den wesentlichen Betätigungsfeldern «religiöse[r] und intellektuelle[r] Kreativität [...] bei den Juden im Mittelalter» habe es weitgehend an historischem Bewußtsein gemangelt, ging Funkenstein von einem «gutentwickelten historischen Bewußtsein» im traditionellen Judentum aus.³⁸ In der ersten Nummer der Zeitschrift *History and Memory* ordnete Funkenstein dieses «historische Bewußtsein» nicht den typologischen *selichot* (Bußgebete), *kinot* (Klagelieder) und «Zweiten Purimfesten» zu, sondern fand es im Mittelpunkt der Halacha, der Jurisprudenz. Was Funkenstein hier als Zeichen für «historisches Bewußtsein» in den Responseen sah – etwa die Kenntnis lokaler Bräuche, Zahlungsmittel oder Persönlichkeiten –, war meiner Vermutung nach zum Teil ein «soziologisches Bewußtsein», also die Kenntnis zeitgenössischer gesellschaftlicher Normen. Doch andere Zeichen, einschließlich der zentralen Rolle der *chiduschim* (Neuerungen) im Rechtskorporus der Halacha, reflektierten ein klares Bewußtsein sowohl von historischer Zufälligkeit als auch von Veränderung.

Neben Funkensteins Bemerkungen über das Material der Halacha haben andere Wissenschaftler die Quellen, den Nutzen und die Einzigartigkeit jüdischer historischer Schriften im Mittelalter detailliert untersucht. Ihre verschiedenen Perspektiven haben unsere Kenntnis über das historische Wissen europäischer Juden im Mittelalter erheblich bereichert. Zudem wurde die Judentum des Mittelalters durch sie ein Gegenstand für umfassendere historische und theoretische Fragen. Robert Chazan und Ivan Marcus etwa haben mit ihren konkurrierenden Ansichten

über die hebräischen Chroniken der Kreuzzüge die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, in welchem Maße historischen Quellen Verlässlichkeit und Faktizität eigen ist.³⁹ Inzwischen hat Reuven Bonfil mittelalterliche und frühe moderne jüdische Geschichtsschreibung als eine Funktion innerhalb der komplexen Strategie von Absorption, Selbstformung und Distanzwahrung analysiert, die Juden in ihrer nicht-jüdischen Umwelt verfolgten.⁴⁰ All die Werke dieser Wissenschaftler griffen die Diskussion auf, die *Zachor* eröffnet hatte, und haben eine komplexe und kontextuell eingebundene Landschaft vormodernen jüdischen Bewußtseins geschaffen.

Während diese nach *Zachor* erschienenen Arbeiten die Aufmerksamkeit auf die dichten historischen Stränge im Gewebe des vormodernen kollektiven Gedächtnisses lenkten, kann man für die moderne Zeit einen umgekehrten Prozeß beobachten. Im großen und ganzen neigten die verschiedenen Kommentatoren und Kritiker von *Zachor* dazu, kollektives Gedächtnis und kritische Geschichtsschreibung nicht als diametrale Gegensätze, sondern eher als fließende Kategorien innerhalb eines dynamischen Spektrums zu sehen. So wie Amos Funkenstein auf die historischen Schattierungen der mittelalterlichen Halacha hinwies, vermerkte er daher auch die vielseitigen Funktionen moderner Wissenschaft. Indem Funkenstein erklärte, der Historiker sei ein moderner «Priester der Kultur» geworden, versuchte er, den Schleier der Undurchsichtigkeit um den modernen jüdischen Wissenschaftler zu durchdringen.⁴¹ Bei seinem Vergleich neuer Formen jüdischer Liturgie im 19. Jahrhundert mit zeitgleichen wissenschaftlichen Werken hob er hervor, beides seien «engagierte» Texte, eingesetzt im Kampf um jüdische Emanzipation und jüdisches «Embourgeoisement». Funkensteins Position lag die Skepsis zugrunde, «die radikale Historisierung des Judentums» entferne «Wissenschaftler von jüdischen Studien [...] vom jüdischen Kollektivgedächtnis».⁴²

Um diese These zu überprüfen, hat eine jüngere Generation von Wissenschaftlern die Interaktion zwischen jüdischer Gelehrsamkeit und ideologischer Motivation untersucht. Natürlich waren sie nicht die ersten, die sich ernsthaft dem Studium jüdischer Historiographie widmeten; anerkanntermaßen schuldeten sie vieles den grundlegenden Arbeiten von Michael A. Meyer

und Ismar Schorsch auf diesem Gebiet. Man muß aber betonen, daß das Erscheinen von *Zachor* ein wesentlicher Katalysator war, der zur Erforschung der Geschichte moderner jüdischer Historiographie inspirierte – und, noch wesentlicher, sie legitimierte.⁴³ Die neuen Erforscher jüdischer Historiographie haben nicht nur esoterische gelehrte Debatten wiederaufgenommen, sondern versuchten auch, das historische Schrifttum in einen dichten beschreibenden Kontext einzuordnen, der gekennzeichnet war durch die Nahtstellen überlappender Kreise ideologischer, institutioneller und gemeinschaftlicher Bindungen. Dabei drangen sie durch die Oberfläche der von jüdischen Historikern immer wieder beteuerten Objektivität und enthüllten eine komplexere Welt, in der eine kritische Sicht auf die Geschichte und die Suche nach Sinn nicht länger einander fremd sind. Tatsächlich zeigte sich dieser Gruppe von Wissenschaftlern beim Studium moderner jüdischer Geschichtsschreibung eine häufige Tendenz, historisch-kritische Methoden für bestimmte Ziele einzusetzen – Trost, Ermahnung, Identitätsbildung –, die gewöhnlich eher mit den Hütern des vormodernen Kollektivgedächtnisses assoziiert werden.⁴⁴

Yosef Yerushalmi selbst untersuchte diese Tendenz interessanterweise in seiner Arbeit über einen höchst ungewöhnlichen jüdischen Historiker, Sigmund Freud.⁴⁵ Laut Yerushalmi, der eine weit verbreitete Vorstellung aufs Korn nimmt, war der Freud des Aufsatzes *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) alles andere als ein schamloser Selbstverleugner. Freud war vielmehr ohne Ambivalenz Jude und ein Amateurchistoriker, der die Verwandlung des alten Judentums in ein modernes Jüdischsein erforschen wollte. Den Blick auf das sich wiederholende Muster jüdischen Erinnerns und Vergessens gerichtet (verwurzelt in Moses' Ermordung durch die Israeliten), versuchte Freud, eine Genealogie jüdischen Gedächtnisses von der Vorzeit bis in seine Tage zu rekonstruieren.⁴⁶

Interessant an Yerushalmis Rekonstruktion von Freuds Zielen in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* ist, daß sie das Augenmerk auf einen jüdischen Wissenschaftler richtet, der die Geschichte heranzieht, um eine Kette der Erinnerung auszugraben. Es besteht kaum ein Zweifel, daß es Freud an dem Wunsch, dem Wissen und vor allem dem Publikum mangelte,

um den Raum für ein kollektives Gedächtnis zu schaffen, wie es ein mittelalterlicher Chronist oder *Paytan* getan haben könnte.⁴⁷ Doch weist *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, wie Yerushalmi bemerkt, faszinierende strukturelle Parallelen zu biblischen Vorstellungen von Geschichte auf, einschließlich der jeweiligen Schilderungen des zyklischen Musters von Erinnern und Vergessen, der Revolte gegen die Vaterfigur und der Vorstellung der Auserwähltheit.⁴⁸ Diese Parallelen deuten darauf hin, daß Freud versuchte, über die Grenzen des modernen Historizismus hinauszugehen. In dem Maße, wie Freud *Moses und die monotheistische Religion* laut Yerushalmi als eine neue, wenn auch ikonoklastische «Thora» verstand, kommt man tatsächlich zu der Frage, ob «Gedächtnis und moderne Geschichtsschreibung» so vollkommen voneinander isoliert sind.⁴⁹

Meiner Ansicht nach ist das nicht der Fall – tatsächlich verdunkelt die starre Dichotomie Geschichte-Gedächtnis oft eher, als daß sie erhellt. Yerushalmi hält, wenn ich ihn richtig verstehe, an der ursprünglichen Unterscheidung fest. Zugleich hebt er in seiner Studie über Freud einen wesentlichen Zug im Profil des modernen Historikers hervor, der in *Zachor* nicht zutage trat: die Suche nach einem Sinn. Yerushalmi selbst berichtet, was ihn zu seiner «Beschäftigung mit *Moses und die monotheistische Religion*» bewegte:

«Mich persönlich fasziniert *Der Mann Moses*, weil ich ein tiefes Interesse an den verschiedenen Modalitäten des modernen jüdischen Historismus habe, *dieser Suche nach dem Sinn des Judentums und nach der jüdischen Identität auf der Grundlage einer radikalen Neubetrachtung der jüdischen Vergangenheit, welche selbst wiederum die Folge eines radikalen Bruchs mit eben dieser Vergangenheit ist.*»⁵⁰

Der Reiz, einen Sinn in der Geschichte zu sehen, mag ausgereicht haben, um Yerushalmi zu veranlassen, die gewöhnliche Zurückhaltung des Wissenschaftlers zu überwinden und sich im letzten Kapitel von *Freuds Moses* direkt an Freud zu wenden:

«Für uns beide als Juden steht bei der Sache, um die es hier geht, gleich viel auf dem Spiel. Deshalb werde ich auch nicht «sie» sagen, wenn von den Juden die Rede ist, sondern «wir».»⁵¹

Die Trennlinie zwischen Subjekt und Objekt zu tilgen war ein gefährlicher Schachzug, vor allem in einem Buch, dessen voran-

geg
wa
san
sich
stru
zu
Rü
Fol
Pol
hat
in
zu
sch
tie
gr
de
gr
ne
Be
de
m
w
ke
ha
st
ist
zu
E
si
d
H
v
u
r
ei
te
F

gegangene Kapitel einer konventionelleren Schreibart gefolgt waren – sogar durchtränkt waren von konventioneller Gelehrsamkeit. Meines Erachtens zeugte Yerushalmis Entscheidung, sich offen mit Freud zu identifizieren, von dem Wunsch, die strukturellen und emotionalen Grenzen historischen Erzählens zu überschreiten. Wenn das auch vielleicht keinen völligen Rückzug (oder Aufstieg) in den Bereich des Gedächtnisses zur Folge hatte, signalisierte es doch eine Verschiebung weg vom Pol kritischer Geschichte, die Yerushalmi zuvor untersucht hatte. Dabei schien es sich einem neuen reflektierenden Moment in der jüdischen Geschichtsschreibung anzuschließen, das das zuvor erschienene Werk *Zachor* mit gefördert hatte.⁵²

Stehen wir also am Beginn einer neuen Ära der Geschichtsschreibung, in der Subjekt und Objekt nicht länger durch eine tiefe Kluft getrennt sind – und in der das Medium zu einer weit größeren emotionalen Beteiligung des Autors ermutigt und fordert? Eine solche Behauptung mag zwar ein wenig zu hoch gegriffen sein, doch es gibt zunehmende Anzeichen wichtiger neuer Schwerpunkte und Prioritäten auf diesem Gebiet. Zum Beispiel, daß jüdische Wissenschaftler weit größeres Interesse an der Geschichte ihres Fachs bekunden als je zuvor. Ihre Arbeit machte es erforderlich, die weit verbreitete Auffassung zu überwinden, die Geschichte der Geschichtsschreibung sei irgendwie kein bedeutsames oder legitimes Forschungsgebiet (eine Behauptung, auf die ich während meiner eigenen Laufbahn oft gestoßen bin). Im Gegenteil, das Studium der eigenen Vorgänger ist, wie R. G. Collingwood es verstand, ein grundlegender Weg zum Verständnis der eigenen intellektuellen Abstammung und Entwicklung.⁵³ Wenn also eine Gruppe von Wissenschaftlern sich erneut der Geschichte jüdischer Historiographie widmet, ist das eine beachtenswerte Entwicklung.

Aber ich denke, es gibt noch eine weitere Tendenz in unserer Historikerwelt, die in früheren sichtlich fehlte: die Bereitschaft von Wissenschaftlern, ihre eigene Subjektivität anzuerkennen und sogar bereitwillig anzunehmen. In Yerushalmis «Monolog mit Freud», in dem er Freud als Mitjuden anspricht, meinte ich einen kleinen Schimmer davon zu erkennen. Eine konzentriertere Dosis findet sich in Saul Friedländers Korrektiv zu dem Hyper-Realismus historischer Darstellung; er hat gefordert, die

Stimme des Historikers solle deutlich zu vernehmen sein, als Mittel, um «das oberflächliche lineare Fortschreiten der Geschichte» zu durchbrechen.⁵⁴ Ich frage mich, ob man es ebenfalls diesem Phänomen zuschreiben kann, daß in letzter Zeit eine ganze Reihe autobiographischer Werke, die von Historikern verfaßt wurden, erschienen ist. In einem vor kurzem in den *Jewish Social Studies* erschienenen Artikel erörtert Mitchell Hart dieses Phänomen, mit Blick auf die Memoiren von Jacob Katz, Raul Hilberg und Evyatar Friesel. Hart, der sich größere emotionale Offenheit wünscht, trifft wohl ins Schwarze, wenn er schreibt, diese Memoiren seien «Anzeichen einer zunehmenden Geltendmachung von Individualität oder Subjektivität», die zuvor in der jüdischen Geschichtsschreibung gefehlt habe.⁵⁵

In diesen Äußerungen liegt tatsächlich etwas Neues. Die bedeutenden Vertreter einer früheren Generation jüdischer Historiographie fügten sich dem Rankeschen Ideal, «das Ich auszulöschen».⁵⁶ Heutige Wissenschaftler scheinen dagegen stärker denn je bereit zu sein, sich selbst und ihr Leben in den Rahmen ihrer Darstellungen einzubringen. Dabei sind sie offenbar auch bereit, die Grenze zwischen Subjekt und Objekt, Vergangenheit und Gegenwart einer Prüfung zu unterziehen, und manche erproben auch die Grenze zwischen Geschichte und Gedächtnis. Schließlich eröffnet das Herabsteigen vom hohen Plateau der Objektivität, auch wenn es nur zaghaf ist, die Möglichkeit einer Geschichtsschreibung, die bewußt für eine charakteristische persönliche Sicht oder eine kollektive Identität eingesetzt wird. Im folgenden Abschnitt möchte ich kurz darlegen, auf welcher verschiedenen Art sich dieses neue Phänomen äußert. Zugegeben, jedes Beispiel befindet sich am Rand der Geschichtswissenschaft, doch diese Position ermöglicht es uns vielleicht, die große graue Zone zwischen den beiden Polen Geschichte und Gedächtnis klarer zu sehen.

IV

Ein faszinierendes, wenn auch kaum normatives Beispiel für dieses Herabsteigen von der Objektivität ist das gegenwärtige Aufblühen orthodoxer Geschichtsschreibung. Orthodoxe Kreise

begegneten historischen Berichten bisher eher mit Zurückhaltung. Die jüngst aufkommende Beschäftigung damit ist ein interessantes Zeugnis dafür, wie sich eine traditionelle und oft isolierte Gemeinschaft zeitgenössische intellektuelle Strömungen einverleibt.⁵⁷ Aber sie widerspiegelt auch im Vergleich zu früheren Formen kritischer Geschichte eine Verschiebung des Ziels. So behauptete der Autor einer 1996 erschienenen Biographie über den Rabbiner Samson Raphael Hirsch, «jeder Bericht über sein Leben, der nicht als Richtschnur zum Leben dient, ist ein Epitaph von zweifelhaftem Wert, kein lebendiges Testament».⁵⁸ In einem Artikel über einen solchen Ansatz bemerkt Haym Soloveitchik, orthodoxe historiographische Werke «sind als Geschichte verkleidet, voller Namen, Daten und Fußnoten, aber sie verfolgen dasselbe Ziel wie das Gedächtnis, sie wollen auf eine Weise aufrechterhalten, nähren und informieren, daß die Nachahmung leicht wird».⁵⁹

Ich will nicht behaupten, daß dieser Maßstab die Norm für Historiker an weltlichen Hochschulen geworden ist; er steht am äußersten Ende eines Spektrums, das auf der einen Seite von stiller Altertumsbegeisterung, auf der anderen von ungebremster Mobilisierung der Wissenschaft begrenzt wird. Doch ich möchte darlegen, daß historisches Arbeiten dieser Art sich zu einer intellektuellen Kultur entwickeln kann, die durch einen Rückzug von der positivistischen Geschichte – manche würden sagen, von ihrer Krise – gekennzeichnet ist.

Ein vertrauterer, obwohl ebenfalls recht extravagantes Beispiel für diesen Rückzug sind Daniel Boyarins Arbeiten. Boyarin setzt sich über frühere wissenschaftliche Verbote hinweg, indem er selbst mit den historischen Gestalten und Texten, die er untersucht, in Diskussion tritt. Der springende Punkt ist nicht, daß Boyarin die Wissenschaft für seine persönlichen Anliegen einsetzt, denn da wäre er kaum der erste. Neu ist, daß er es so offen und ohne Bedauern tut, getragen von dem Geist der Befreiung, der neue theoretische und politische Strömungen in der Wissenschaft durchdringt. In *A Radical Jew* etwa ist er bestrebt, den Paulinischen Universalismus zu zerlegen, um eine partikularistischere Version der «Diaspora-Identität» vorzubringen. In *Unheroic Conduct* untersucht er die vermännlichenden Impulse des Zionismus, um eine alternative Form männlicher jüdischer

Identität vorzuschlagen – insbesondere «die erotisierte männliche jüdische Heulsuse», die tief bei ihm mitschwingt.⁶⁰ Obwohl kein offizielles Mitglied der Historikerzunft, entwirft Boyarin in diesen Büchern eine spezielle Variante von Kulturgeschichte, die von Historikern gelesen und diskutiert wird.⁶¹ Dabei läßt sich Boyarin ganz bewußt vom Feminismus beeinflussen, der es als intellektuelle Aufgabe sieht, gegen den historischen Strich zu lesen, um neue Gedankenmodelle und Verhaltensmuster für die Zukunft zu entdecken.⁶²

Der feministische Impuls, sich der Vergangenheit zuzuwenden, um eine lebendige Tradition für die Zukunft zu schaffen, beseelt Chava Weisslers neu erschienenes Buch über jiddische Frauengebete (*Techines*). Weissler räumt ein, daß sie sich «dem Studium der *Techines* zugewandt» habe, «um einen Standort innerhalb des Judentums zu finden».⁶³ Doch der kritische Blick, den sie auf ihr historisches Material richtete, brachte nicht, was sie erhofft hatte: «Ich fand weder die unabhängige kraftvolle Kultur des Widerstands [...] noch wesentliche Beiträge von Frauen zu irgendeinem Aspekt der sogenannten religiösen Mainstream-Überlieferung [...]».⁶⁴ Anders als Boyarin konnte Weissler keinen Beweis anführen, mit dem sie eine sinnvolle Brücke von der Vergangenheit zur Gegenwart hätte schlagen können. Sie bringt vielmehr freimütig und wirkungsvoll die Spannung zum Ausdruck, die in der Gegenwart zwischen den Anforderungen der historischen Methode und jenen der Gedächtnisbildung besteht.

Ein weiteres beredtes, wenn auch weniger bekümmertes Beispiel für diese Spannung zeigt sich in Vera Schwarczs *Bridge across Broken Time: Chinese and Jewish Cultural Memory*. Schwarcz, eine in Siebenbürgen geborene Jüdin, Sinologin an der Wesleyan University in Middletown/Connecticut, ist bestrebt, eine Brücke zwischen den «zwei ältesten kontinuierlichen Zivilisationen der Welt» zu schlagen. Ihre Arbeit wird von einer tiefen Leidenschaft sowohl für die chinesische als auch für die jüdische Kultur geprägt, von einem rastlosen Intellekt, einem neugierig schweifenden philologischen Blick und einem starken «persönlichen Engagement in der Frage des kulturellen Gedächtnisses».⁶⁵ Herausgekommen ist ein Text, der konventionelle Grenzen zwischen Geschichte und Erinnerung einstürzen

läßt, während Schwarcz zwischen ihrer Heimatstadt Cluj und Shanghai, zwischen jüdischen und chinesischen Formen des Gedenkens, zwischen Berliner Mauer und Chinesischer Mauer, zwischen Holocaust und Kulturrevolution hin- und herstreift. Ihren eigenen Worten nach ist es eine wacklige Brücke, die sie erbaut, nicht nur wegen der Unterschiede zwischen den beiden Kulturen, sondern auch, weil das Gedächtnis, das beide sichert, keineswegs fugenlos ist.

Obwohl sie sich dieser Schwierigkeiten bewußt ist, fährt Schwarcz unbeirrt fort und überschreitet dabei noch eine Grenze – die Grenze, die jüdische Geschichte von nahen oder fernen Gebieten der Geschichte trennt. Diese Trennung zu überwinden, die ihren Ursprung in der traditionellen jüdischen Unterscheidung zwischen heiliger und profaner Geschichte hat, war eine der Motivationen für die Tagung, die Grundlage dieses Bandes ist. Die Ergebnisse früherer Grenzüberschreitungen, etwa von George Steiner, Geoffrey Hartman, Harold Bloom oder Jacques Derrida, deuten auf einen vielversprechenden Ertrag hin, denn sie haben neue Perspektiven und Einblicke eröffnet, die von jüdischen «Insider»-Wissenschaftlern nicht bemerkt wurden. Ob die Insider es wollen oder nicht, diese Art der Grenzüberschreitung wird fortgesetzt werden, denn wir leben in einer Kultur der Selbstreflexion, die es genießt, daß Grenzen durchlässig sind, und die zu dieser Durchlässigkeit beiträgt.⁶⁶

V

Am Ende kehren wir zur zentralen Frage zurück: Übt die hier diskutierte Hinwendung zu Linguistik und Selbstreflexion eine zu begrüßende Wirkung auf die jüdische Historiographie aus? Eröffnet die Grenze, die zwischen Geschichte und Gedächtnis verläuft, den Wissenschaftlern neue kreative Möglichkeiten? Am Schluß seines vor kurzem erschienenen Buches *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert* stellt Georg Iggers eine ähnliche Reihe von Fragen.⁶⁷ Er gibt keine eindeutige Antwort, und ich fürchte, mir ergeht es ebenso. Vieles spricht für die neue Selbstbewußtheit jüdischer Wissenschaftler – ihr neu gefundenes Interesse an geistigen Vorfahren, ebenso wie an ihren eigenen

inn-
Ob-
virft
ltur-
rd.⁶¹
ein-
isto-
Ver-

wen-
ffen,
ische
<dem
rt in-
blick,
, was
volle
: von
jösen
onnte
volle
lagen
ll die
n den
r Ge-

:s Bei-
Bridge
mory.
gin an
st be-
lichen
1 einer
für die
einem
starken
en Ge-
ventio-
stürzen

Lebensgeschichten und Motivationen. Das ist besonders klar, wenn wir uns an die verwurzelte Tradition der Undurchsichtigkeit bei früheren Generationen von Wissenschaftlern erinnern. Vergangene Hemmnisse zu überwinden und mit neuen Formen historischen Schreibens zu experimentieren, kann dazu beitragen, das Gebiet jüdischer Geschichtswissenschaft neu zu beleben. Desgleichen erweist es sich vielleicht als vorteilhaft, den Anker der Hyper-Wissenschaftlichkeit, an dem jüdische Forschung bisher festgemacht war, zu lichten – nicht nur, um neue Wege zu finden, sondern auch, um Neuformulierungen jüdischer Identität zu ermutigen.

Und dennoch ist offensichtlich, welche Fallstricke drohen, wenn man sich dem selbstreflektierenden oder bekennden Schreibmodus bedingungslos ergibt. Wenn das historische Ereignis oder der historische Akteur nur noch zu einem unbedeutenden Requisit im intellektuellen oder spirituellen Drama des Wissenschaftlers selbst werden, ist die Geschichtsschreibung bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Diese neue Aussicht mag uns mit Spannung erfüllen. Doch wir müssen auch erkennen, daß eine Welt ohne erkenntnistheoretische Grenzen, von moralischen ganz zu schweigen, beträchtliche Risiken birgt – wie Carlo Ginzburg uns in seiner «Antwort» auf Hayden White und in seinem neuen Buch *History, Rhetoric, and Proof* eindringlich und beharrlich in Erinnerung gerufen hat.⁶⁸

Die Balance liegt vielleicht in unserer Bereitschaft, sich einem wissenschaftlichen Konsens zu fügen, der nicht ewig, sondern bedingt ist und sich in Reaktion auf neue umweltbedingte Umstände langsam verschiebt. Ebenso wie Gesetze verändern sich auch wissenschaftliche Normen im Laufe der Zeit. In diesem neuen Jahrhundert und Jahrtausend sind wir tatsächlich Zeugen solcher Normverschiebungen, während wir beobachten, wie die jüdische Historiographie darum kämpft, zwischen den Polen Positivismus und Postmodernismus, kritischer Distanz und Einfühlung sowie vor allem zwischen Geschichte und Gedächtnis zu navigieren.

Aus dem Englischen von Gabriele Krüger-Wirrer